

## ¿MATAR INOCENTES PARA SALVAR A OTROS? EL CASO DEL AVIÓN-BOMBA\*

KILLING TO SAVE? THE BOMB'S PLANE CASE

LUIS EFRÉN RÍOS VEGA

Becario del MAEC-AECID.

Universidad Autónoma de Coahuila

**Resumen:** *Este artículo presenta la discusión moral de matar inocentes para salvar a otros a partir de la prueba de la dignidad humana. En él se desarrollan las posiciones que cuestionan la posibilidad de utilizar a inocentes para salvar la vida de otros. El caso escenifica a unos terroristas que pretenden de nuevo el 11-S. El problema es derribar o no el avión. Las soluciones están sujetas a un dilema: ¿ser Caifás o Pilatos? Es decir: matar a uno para salvar a todos; o bien, dejar que todos mueran para lavarse las manos. Se ensaya al final una alternativa basada en la «regla del más salvable»: es inevitable derribar el avión, si y sólo si, el grupo A es menos salvable que el B y, por tanto, A no tiene otra opción más que la instrumentalización de sus vidas para dejar de ser el medio utilizado por los terroristas.*

**Abstract:** *This paper exhibits the moral discussion of killing innocent people to save others from a human dignity analysis. The document develops the positions that specify or question whether or not the potential use of innocent lives to save others in the event of terrorists intending to carry out an airplane like 11-S is justified. The problem is to shoot down or not the airplane. The solutions are hanged on the balance of a dilemma to elucidate: Can be Caifás or Pilate? This is: kill one to save all or kill everyone to miss the problem (wash our hands from it). There is a possible solution based on the rule "of the one who has the most salvation's chances" (the one that has the more possibilities to be save, rescue or to live). It's unavoidable to demolish the airplane (it's impossible to avoid), if and only if, the group A has less chances than group B*

---

\* Este artículo surge del planteamiento del profesor Ernesto Garzón Valdés discutido dentro del seminario "La relevancia moral de la dignidad humana", IDHBC-UC3M, noviembre de 2005, Madrid.

*to live; and therefore group A are the innocent people that has the least lives chances to be saved and they have not any other choice than stopping the terrorist by implements (useful) their lives to leave (let being an instrument, abandon oneself,) being an instrument submit to the manipulation of them to kill others.*

**Palabras claves:** dignidad humana, bomba de relojería, mal menor, daño colateral.

**Keywords:** human dignity, ticking bomb scenario, lesser evil, collateral damage.

En este trabajo planteo el debate del avión-bomba: matar intencionalmente a inocentes para proteger vidas humanas. Me interesa analizar la cuestión moral de preservar vidas humanas, sacrificando otras, tema que puede sonar a un "acto caprichoso, con ínfulas divinas, horrendo y aterrador"<sup>1</sup>, pero que forma parte de las "condiciones no ideales de nuestro mundo, con sus grandes injusticias y males sociales"<sup>2</sup>. Pretendo explicitar las razones que se podrían discutir, en el marco de un «estado de necesidad»<sup>3</sup>, para aceptar o no la decisión de matar a inocentes bajo la «relevancia moral de la dignidad humana»<sup>4</sup>, una de las constantes amenazas en la civilización moderna.

Dicho de otra manera: la lectura moral<sup>5</sup> del principio de la dignidad humana, obliga a reflexionar cuál es la mejor concepción del «ideal de igual trato»<sup>6</sup> en casos de «emergencia suprema» que plantean el dilema de elegir a la persona a rescatar cuando sólo se puede salvar a una<sup>7</sup>. Es decir, la cuestión kantiana reside en encontrar el mejor criterio moral para el trato de la persona

<sup>1</sup> M. WALZER, *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 349.

<sup>2</sup> J. RAWLS, *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de la razón pública»*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 107.

<sup>3</sup> R. GARCÍA MANRIQUE, "No hay guerras justas", en I. CAMPOY CERVERA, J. L. REY PÉREZ y M. E. RODRÍGUEZ PALOP (eds.), *Desafíos actuales a los derechos humanos: reflexiones sobre el derecho a la paz*, Dykinson, Madrid, 2006, p. 135.

<sup>4</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "¿La relevancia moral de la dignidad humana?", *Documento de trabajo para el Seminario en el Programa del Doctorado en Estudios Avanzados en Derechos Humanos* (2005-2007), IDHBC-UC3M, 2005.

<sup>5</sup> Véase R. DWORKIN, "La lectura moral y la premisa mayoritarista" en H. HONGJU KOH y R. C. SLYE (comps.), *Democracia deliberativa y derechos humanos*, Gedisa, Barcelona, 2004.

<sup>6</sup> B. BARRY, *La justicia como imparcialidad*, trad. J. P. TOSAUS ABADÍA, Paidós, Barcelona, 1997, p. 307.

<sup>7</sup> W. GODWIN, *Political Justice*, Penguin Books, Harmondsworth, 1985, p. 169ss.

como fin en sí mismo: ¿instrumentar a uno para salvar a otro?, o bien, ¿dejar de instrumentar al inocente para no evitar la muerte de los demás?

El tema se enmarca en el atentado del 11-S. Los terroristas toman el control de un avión para impactarlo a un objetivo determinado. La finalidad es causar el mayor daño posible. El resultado querido es la muerte de todos: «terrorismo indiscriminado»<sup>8</sup>. El problema, por tanto, reside en si es aceptable derribar el avión para evitar la muerte de los más salvables. O bien, si puede tener explicación moral el ensuciarse las manos con la muerte deliberada de inocentes con el objeto de salvar la vida de otros.

Dividiré el artículo en tres partes. En la primera contextualizaré el problema como parte de la polémica libertad-seguridad (I-II), la cual tiene respuestas en Caifás o Pilatos a la hora en que se tiene que optar por la vida de uno o de todos (III), de tal manera que el dilema se examinará bajo el *test* kantiano de la dignidad humana (IV). En la segunda parte, describiré las diferentes razones (a favor y en contra) que pueden formularse en el debate Caifás-Pilatos, según la posición en que se encuentre el sujeto que tenga que tomar la decisión (V). Finalmente, presentaré una línea argumentativa a partir del «principio de salvación»: la «tesis de salvar lo más salvable» que implica excusar la acción de matar inocentes por exigibilidad de salvamento a favor de las personas que tengan una mayor oportunidad de sobrevivir (VI).

## 1. DE LA «VENUS KANTIANA» AL «MARTE HOBBISSIANO»

Después del 11-S asistimos a un giro importante en el debate de la filosofía política y del derecho<sup>9</sup>. Hemos pasado de la «Venus kantiana» que apuesta por la «paz perpetua» y rechaza las guerras humanitarias y preventivas en el marco del «pacifismo jurídico»<sup>10</sup>, a la reflexión del paradigma del

<sup>8</sup> A. ARTETA, "Terrorismo local y responsabilidad ciudadana", *Claves de la Razón Práctica*, núm. 150, 2005, p. 37.

<sup>9</sup> M. LA TORRE, "La teoría del derecho de la tortura", *Derechos y Libertades*, núm. 17, 2007, pp. 72 ss.; J. RABAN, "La verdad sobre el terrorismo", *Claves de la Razón Práctica*, núm. 150, 2005, pp. 26 ss.

<sup>10</sup> Véanse I. KANT, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1998; N. BOBBIO, *El problema de la guerra y la vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982; L. FERRAJOLI, *Razones jurídicas del pacifismo*, edición de G. PISARELLO, Trotta, Madrid, 2004; D. ZOLO, *Los señores de la paz: una crítica del globalismo jurídico*, Dykinson, Madrid, 2005.

«Marte hobbessiano» que defiende la guerra preventiva con base en los poderes ilimitados de la Casa Blanca<sup>11</sup>.

El atentado a las Torres Gemelas y al Pentágono constituye un parte aguas para las democracias actuales. Se intensificó, en efecto, la discusión de cómo combatir el terrorismo: ¿si con terror, asesinatos y torturas?<sup>12</sup>; o bien, reflexionando el paradigma de una constitución de excepción que autorice al gobierno a tomar medidas extraordinarias para evitar los atentados terroristas, pero que, al mismo tiempo, prohíba aquellas de naturaleza permanente que socaven las libertades fundamentales<sup>13</sup>. Las posturas son extremistas: todo por la seguridad, todo por los derechos. Pero en esta etapa de miedo e inseguridad, sea cual fuere el modelo a adoptar, siempre será pertinente discutir la moralidad de las decisiones tomadas a partir del *test* de la dignidad humana.

Es un tema actual. De manera reciente en el caso *Liberty City Seven*, la fiscal Jacqueline Arango acusó a siete personas de querer atacar la torre Sears de Chicago y el edificio del FBI en Miami, supuestamente bajo un plan (avión-bomba) que se pretendía ejecutar como el 11-S<sup>14</sup>. Por otro lado, la propuesta de algunos gobiernos es la licitud de derribar a los aviones en tales casos. En Alemania, Brasil, Grecia y Gran Bretaña, se han discutido leyes que autoricen a los ministros de defensas derribar aviones; en Italia, por el contrario, el debate surge por un acuerdo secreto que permitiría que una autoridad nacional pudiese derribar el avión<sup>15</sup>, a partir de una directiva de la Organización del Tratado Atlántico Norte (OTAN)<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Véase J. YOO, *The Powers of War and Peace*, University of Chicago Press, Chicago, 2005; J. YOO *War by Other Means*, Atlantic Press, New York, 2006.

<sup>12</sup> M. IGNATIEFF *El mal menor: ética política en una era de terror*, trad. de M. J. DELGADO, Taurus, Madrid, 2005.

<sup>13</sup> J. ACKERMAN, *Antes de que nos ataquen de nuevo. La defensa de las libertades en tiempos del terrorismo*, trad. A. J. Menéndez, Península, Barcelona, 2006.

<sup>14</sup> *The Washington Post*, "Closing Arguments Begin in Miami Terrorism Case", *Nation in Brief*, 30-11-2007, p. A09, acceso en la red «[www.washingtonpost.com](http://www.washingtonpost.com)». El caso *Liberty Seven* provoca también la discusión de la justificación del delito de conspiración: si es válido o no castigar a alguien por el sólo hecho de idear un mal con el acuerdo de otro, pero sin realizar aún los actos tendentes a ello. Pero, además, el caso ha sido puesto en tela de juicio por los métodos de investigación que dieron origen al arresto de las siete personas (J. VAN BERGEN, "Methods questioned in investigation leading up to Sears Tower arrests", *The raw story*, acceso en red «[www.rawstory.com](http://www.rawstory.com)»), lo cual nos regresa a la polémica de la razonabilidad de los poderes ilimitados para investigar y castigar a los presuntos terroristas.

<sup>15</sup> D. SICILIANO, "L'abbattimento di aerei civili per contrastare atti terroristici e il diritto (La situazione italiana e quella della Repubblica federale tedesca)", *Questione Giustizia*, Fascicolo 4, 2008.

En el caso alemán, por ejemplo, se aprobó por el Parlamento una ley que permitía derribar los aviones. Sin embargo, el 15 de febrero de 2006 el Tribunal Constitucional Alemán (TCA) declaró inválida dicha norma por afectar el principio de la dignidad humana<sup>17</sup>. El argumento: se convierte a los inocentes en meros instrumentos de una acción estatal de salvamento (STCA: 1 BvR 357/05). En el actual Gobierno de Angela Merkel, Wolfgang Schäuble y Franz Josef Jung, ministros de Interior y de Defensa, respectivamente, han abierto de nuevo la polémica. Han propuesto cambiar la Ley Fundamental de Alemania para autorizar el derribo de aviones secuestrados por terroristas, lo cual ha generado la crítica de los partidos de oposición; incluso, generó la discusión de los pilotos del ejército alemán que manifestaron que no acatarían esa orden por tratarse de un requerimiento inconstitucional. Pero lo cierto es que, con o sin norma constitucional, el dilema siempre existirá y se podrá, por tanto, materializar en un hecho real. Si hoy pasara en Alemania el avión-bomba, los ministros del Interior y de Defensa tendrían que optar por dos cosas: contemplar el avión que va directo a un blanco de inocentes sin poder hacer nada, o bien, realizar el hecho ilícito (derribar el avión) para luego alegar una causa de exclusión del delito (estado de necesidad, inexigibilidad de conducta diversa, cumplimiento del deber, etc.). Los pilotos militares, por su parte, tendrían sus dilemas: acatar o no una orden inconstitucional, apelar a la objeción de su conciencia, negarse a cumplir con esa orden (in)moral. Se trata pues de una encerrona moral que nos regresa al problema original: ¿Pilatos se lavará las manos con la constitución? O ¿Caifás se ensuciará sus manos con su conciencia?

Este tipo de normas que permitirían matar a inocentes nos lleva a discutir el principio de la inviolabilidad de la dignidad humana: la regla es que la vida de inocentes es absolutamente innegociable, absoluta y sagrada<sup>18</sup>, no

<sup>16</sup> La directiva MCM-062-02 de la OTAN establece las líneas de acción a seguir en caso de riesgo de atentados, en el cual se autoriza derribar aviones civiles.

<sup>17</sup> El párrafo (3) del §14 de la Ley de Seguridad Aérea de Alemania decía que estaba “permitida la intervención de la fuerza armada sólo cuando, de acuerdo con las circunstancias, puede suponerse que el avión será utilizado contra la vida de personas y éste sea el único medio para evitar el peligro actual”. Esta norma fue anulada por el TCA por ir en contra del principio de dignidad contenido en el artículo 1.1. de la Ley Fundamental de la República Federal Alemana de 1949, que dice: “La dignidad de la persona es inviolable. Respetarla y protegerla es obligación de todo poder público”.

<sup>18</sup> R. SPAEMANN, “Über den Begriff der Menschenwürde”, *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze Anthropologie*, Piper, München, 1987, pp. 77-106.

obstante aquí podría resultar afectada para tratar de salvar a otros. Estas reglas contra el terrorismo, ciertamente, permiten la matanza útil, deliberada y masiva de ciudadanos inocentes por parte del Estado, con la finalidad de ahorrarse a muchos otros inocentes de un peligro mortal<sup>19</sup>. Pues si el avión es secuestrado por terroristas para atacar contra la vida de otros seres humanos, el Derecho autorizaría derribarlo dado que sería el único medio para evitar ese peligro actual e inminente. El problema es claro: ¿el gobierno puede matar lícitamente a inocentes para salvar a otros? Moralmente, ¿qué se debe hacer?: ¿derribar o no el avión?, ¿lavarse las manos?, ¿elegir el mal menor para salvar al mayor número de víctimas?, ¿dar a cada quien la misma posibilidad de salvarse? En fin, ¿cuál es la solución moral más correcta, si la hay, a partir de la concepción de la dignidad humana?

## 2. UNA POLÉMICA DE HOY, UNA DICOTOMÍA CLÁSICA

No es un debate de unos cuantos desde la filosofía<sup>20</sup>. Es un tema permanente en la opinión pública: el costo que tiene que pagar la libertad para mantener la seguridad nacional en una situación excepcional. La postura mayoritaria radica en que hay que hacer cualquier cosa que sea necesaria para acabar con la maldad. Pero ¿todo se puede justificar? La respuesta de George W. Bush ha sido la «guerra preventiva sin límites», la cual escenifica Jack Bauer en la serie 24, el agente antiterrorista que tortura y mata para salvar a todos, cuyos dilemas morales se intensifican en la medida en que se le exige salvar a más personas: de matar a los “malos” pasa también a matar a los “buenos” (amigos y familiares) para salvar a la humanidad; incluso, debiendo sacrificar a los “buenos” para salvar a los “malos”, los cuales paradójicamente necesita para salvar a todos. Es el problema de la bomba de relojería (*ticking bomb scenario*) que explica la idea de Elshstain y Posner en el

<sup>19</sup> R. MERKEL, “Wenn der Staat Unschuldige opfert”, *Die Zeit*, núm. 29, 2004, acceso en red <<http://www.zeit.de>>.

<sup>20</sup> Véanse J. TAUREK, “Should the Numbers Count?”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 6, núm. 4, 1977, pp. 293-316; D. PARFIT, “Innumerate Ethics”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 7, núm. 4, 1977, pp. 285-301; F. KAMM, “Equal Treatment and Equal Number”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, núm. 2, 1985, pp. 177-194; J. T. SANDERS, “Why the Numbers Sometimes Count”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 17, núm. 1, 1988, pp. 3-14; T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998, cap. 5-9; J. RAZ, “Numbers, With and Without Contractualism”, *Ratio*, núm. 16, 2003, pp. 346-67; N. HSIEH, A. STRUDLER y D. WAS-SERMAN, “The Numbers Problem”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 34, núm. 4, 2006, pp. 352-372.

sentido de que lo que más importa, en términos morales, es salvar la vida de muchos, en lugar de no maltratar la dignidad de un solo individuo<sup>21</sup>, todo lo cual ha construido una teoría de la tortura basada en poderes ilimitados<sup>22</sup>.

Ahora bien. ¿Es válido que el Derecho establezca permisiones o deberes de matar inocentes para salvar a otros? La dogmática penal señala que si hay un deber jurídico, cuya única forma de cumplirlo es causando el único resultado posible para evitar la muerte de otros, es una alternativa de solución a través de la «ponderación de deberes en colisión»: privilegiar el deber de actuar que se impone a otro<sup>23</sup>, con lo cual es lícito matar a los «menos para salvar a los más»<sup>24</sup>. El problema es deliberar en clave filosófica la solución correcta, no sólo aplicar o desaplicar una regla dogmática, para determinar hasta qué punto estamos dispuestos a llegar para combatir el terrorismo para salvar a los inocentes<sup>25</sup>.

Este problema de hoy, por lo demás, es parte de la controversia clásica entre libertad-seguridad. Existen, en efecto, dos grandes antítesis que han dominado en todos los tiempos en el pensamiento político: opresión-libertad, anarquía-orden<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> M. IGNATIEFF, "Si la tortura funciona", *Claves de la Razón Práctica*, núm. 162, 2006, pp. 5 ss.

<sup>22</sup> M. LA TORRE, "La teoría del derecho ...", *cit.* pp. 72 ss.

<sup>23</sup> E. R. ZAFFARONI *et. al.*, *Derecho Penal. Parte General*, Ediar, Buenos Aires, 2000, pp. 474 ss.

<sup>24</sup> A. BERCHELMANN, *El Derecho Penal. Parte General*, Porrúa, México, 2004, pp. 1040ss.

<sup>25</sup> Los dilemas son parte de la concepción que tengamos de la democracia. Si el hecho de atar la mano a la espalda para luchar contra el terrorismo, es una regla en la democracia que —en todo caso y en todo momento— debe prevalecer sin excepción; o de lo contrario, si es necesario desatar la mano, y hasta dónde y en qué momento, para defender los valores de la propia democracia (M. IGNATIEFF, "El mal menor...", *cit.*, p. 44).

<sup>26</sup> N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989. En la teoría política, el reflexionar en dicotomías se plantea en el pensamiento bobbiano con base en las lecciones de un clásico como Thomas Hobbes. El analizar los problemas construyendo parejas de contrarios en el lenguaje político (N. BOBBIO 2003, *Teoría General de la Política*, trad. de A. DE CABO y G. PISARELLO, Trotta, Madrid, 2003, pp. 225 ss.), es un método que sirve para ordenar la esfera práctica y orientar el plano descriptivo, prescriptivo e historiográfico dentro de ella, pues "toda la historia de las reflexiones (o fabulaciones) del hombre sobre su vida en sociedad, está caracterizada por la construcción de 'grandes dicotomías', empezando por la que se establece entre estado de inocencia y de corrupción" (N. BOBBIO, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto, Comunità*, Milano, 1977, p. 135). Es claro que pensar en binario suele ser una postura que de manera recurrente se le acusa de maniqueísta, al reducir las alternativas conceptuales; no obstante, el proceder por dicotomías es una de las armas más afiladas de la argumentación racional en la esfera práctica, que quizá no sirva para resolver tensiones y contradicciones, pero que sin duda permite aclarar muchas de ellas, ilustrando su naturaleza y su razón de ser.



En el caso del terrorismo Michael Ignatieff pregunta: ¿qué males menores puede cometer una sociedad cuando cree que enfrenta al mal mayor de su propia destrucción? La doctrina de Bush II, arraigada en la idea del absolutismo romano, ha creado un nuevo estado constituyente de excepción permanente. Es la guerra preventiva al terrorismo, la cual permite la tortura y los tratos inhumanos y degradantes, los asesinatos selectivos, las escuchas indiscriminadas, el poder de decidir qué sea y qué no sea constitucional, la suspensión del derecho internacional de la guerra (*ius ad bellum*), la suspensión del derecho internacional humanitario (*ius in bello*). El neoconservadurismo<sup>27</sup> ha legitimado la política antiterrorista de Bush II con base en el antiguo adagio romano: la seguridad del pueblo es la primera ley. En nombre de la seguridad del pueblo, la República está dispuesta siempre a sacrificar la libertad, dado que ninguna ley podría sobrevivir si pereciese Roma. Si la vida del Estado está en peligro, no hay límites morales para salvaguardar su existencia<sup>28</sup>. Esto significa que ¿es válido derribar aviones para salvar al mayor número de inocentes? El pretor romano diría sí: en la medida en que Roma estuviera en peligro. Pero la ley de seguridad romana no es suficiente para resolver la relevancia moral, sino solo para explicar el deber de cuándo aplicarla. Nuestro problema ante todo es otro: la moralidad de la decisión.

### 3. ¿CAIFÁS O PILATOS?

La cuestión nos remonta a la descripción que hace la Biblia sobre el juicio de Jesucristo. Él, según la creencia cristiana, sacrificó su vida por los demás: fue crucificado de manera injusta, cruel y excesiva, con lo cual el sacrificio por los demás es una norma moralmente aceptable, en la medida — dirían los kantianos — en que el sacrificado decida de manera libre y autónoma su sacrificio. Pero ¿es válido imponer el sacrificio a quien sin aceptarlo debe hacerlo para salvar a su prójimo?

En la conspiración para arrestar y luego matar a Jesús, algunos judíos fueron a contar a los fariseos los milagros hechos por aquél. Éstos y los jefes de los sacerdotes, reunidos con la Junta Suprema, les preocupó las señales

<sup>27</sup> Los *neocons* se identifican como los nuevos conservadores en EE.UU, cuyas posiciones filosóficas basadas en el patriotismo norteamericano han justificado, entre otras, las decisiones de Bush en torno a la guerra contra el terrorismo (I. KRISTOL, *Neoconservatism: The Autobiography of an Idea*, Ivan R. Dee, Chicago, 1999).

<sup>28</sup> M. IGNATIEFF, "El mal menor...", *cit.*, pp. 15-6.



milagrosas. Si dejaban a Cristo continuar con sus milagros —decían— todos iban a creer en él, con lo cual los sacerdotes pensaban que las autoridades romanas destruirán su templo. El dilema de éstos era claro: ¿Jesús o ellos? Caifás, el sumo sacerdote, les dijo: “Vosotros no sabéis nada. No os dais cuenta de que es mejor para vosotros que muera un solo hombre por el pueblo y no que toda la nación sea destruida”. La frase de Caifás fue tomada, según el relato bíblico, como una profecía que en realidad se convirtió en la sentencia de muerte: Jesús habría de morir por la nación judía. Desde aquel día, las autoridades judías tomaron la decisión de matarlo (Juan 11. 47-53). Posteriormente, Jesús al ser detenido fue llevado primero ante Anás, el sumo sacerdote, que era el suegro de Caifás, el mismo que había dicho a los judíos: “Es mejor que un solo hombre muera por el pueblo” (Juan 18.14). Luego, Jesús fue presentado ante Poncio Pilato. El relato de la Biblia indica que éste, a propósito de la costumbre en las fiestas judías de poner en libertad a un preso, sometió a la decisión de la mayoría el derecho a la libertad de dos personas: “¿A quién queréis que os ponga en libertad, a Barrabás o a Jesús, a quien llaman el Mesías?”. Los jefes de los sacerdotes y los ancianos convinieron a la multitud para que se pidiera la libertad de Barrabás y la muerte de aquél. Pilatos repitió la pregunta: “¿A cuál de los dos queréis que os ponga en libertad?”. ¡A Barrabás!, dijo la mayoría, con lo cual Pilato preguntó: “¿Y qué haré con Jesús, a quien llaman el Mesías? ¡Crucifícalo!, —contestó la gente—. Poncio Pilato les dijo: “Pues ¿qué mal ha hecho? Pero ellos volvieron a gritar: ¡Crucifícalo! Cuando Pilato vio que no conseguía nada, sino que el alboroto era cada vez mayor, mandó traer agua y se lavó las manos delante de todos, diciendo: Yo no soy responsable de la muerte de este hombre. Es cosa vuestra. Toda la gente contestó: ¡Nosotros y nuestros hijos nos hacemos responsables de su muerte!” Entonces Pilato puso en libertad a Barrabás; luego mandó azotar a Jesús y lo entregó para que lo crucificaran” (Mateo 27.11-30).

Este pasaje bíblico me permite ensayar cuatro fórmulas como puntos de partida:

1. «Salvar a otro, sacrificando lo propio». Es la situación del mártir que exige un deber sobrehumano: el dar la vida por los otros. *Prima facie* resulta cuestionable fundar un deber en cargas morales supererogatorias. La elección de ser mártir depende de cada quien, no de la imposición del otro que lo justifica como correcto. Pero el asunto se puede replantear: analizar la posición del sacrifi-

cio [por el otro] como una cuestión de inexigibilidad de conducta diversa. Es decir: ¿el que va a morir, pero que puede salvar a otro, tiene el deber de salvarlo? O su imperativo es ¿no debe hacer nada para evitar la muerte del otro? Ser Caifás o Pilato, otra vez. El ejemplo de Jesús (sacrificarse por los demás) significa que un inocente *puede-debe* sacrificarse por otros por el principio de salvación por el otro: no puede salvarse él (porque ese es su destino), pero con su sacrificio salva a los demás. La cuestión es: ¿será válido exigir un imperativo moral de tener que morir por el otro, cuando irremediabilmente no tenemos otra opción más que morir nosotros, pero teniendo la posibilidad de evitar la muerte de otros? ¿Las víctimas del Boeing 767-200ER deben ser tratadas con la crucifixión para salvar a las víctimas de las Torres Gemelas? Esta fórmula pareciera indicar que el deber del sacrificio por el otro, implica que lo que importa es salvar vidas. ¿Pero cuál de ellas, si todas son valiosas? Lo trágico del caso hace que se tenga que discutir la vida más salvable, no la más valiosa, para de allí argumentar la polémica del deber de sacrificar las vidas menos salvables. Es un problema: ponderar en el caso concreto cuál vida tiene menor posibilidad de salvarse, para optar por su sacrificio, si y sólo si, con ello se protegen a las otras vidas salvables. Llevado al extremo el argumento, es claro, que se llega hasta el infinito y se justifica absolutamente todo o casi todo: el abismo del mal no tiene fondo, la línea del mal menor se puede acercar al abismo prácticamente al infinito<sup>29</sup>. Pero es un elemento para el debate, porque dicho contraargumento (al infinito) tampoco resuelve el punto sino que lo esquiva: cuestiona que la excepción a la prohibición de matar inocentes terminará siendo la regla en todos los casos, con lo cual, se concluye, siempre estará justificado la muerte de inocentes.

2. «No ser el instrumento de otro, para evitar la muerte de los demás». Este argumento sostendría la idea de que más que un sacrificio por el otro, de lo que se trata es una acción de defensa [de otro] para no ser utilizado como instrumento para matar [a ese otro]. En efecto, si tomamos como válida la hipótesis en el 11-S de que el vuelo 77 de American Airlines se impactó en un lugar sin matar más

<sup>29</sup> M. LA TORRE, "La teoría del derecho ...", *cit.*, pp. 82.

inocentes, porque los pasajeros secuestrados lo derribaron antes de llegar a su blanco, entonces asumiríamos como cierto el hecho de que las víctimas salvaron a otros. Esta línea concluiría que las víctimas que inevitablemente van a morir, pueden ser instrumentos para tener un fin: evitar la muerte de los que tengan la oportunidad de salvarse. Ellos irremediablemente están a punto de morir, ergo, más que sacrificarse por el otro, están evitando ser utilizados para la muerte de ese otro. Solo tienen dos opciones: ¿no hacer nada o hacer algo? En el primer caso, la omisión produce la imposibilidad de salvar a otros: de nuevo el Pilatos que deja a Cristo en manos de Caifás. En el segundo, la acción evita la muerte de otros: el Caifás que salva a los suyos. Luego, la víctima que fuera tratada por el deber moral de hacer algo para evitar la muerte de otros, cuando ella misma es utilizada por alguien como instrumento para matar inocentes, puede ser instrumentada para no ser parte de los fines inmorales del terrorista. Es decir, la acción de dejar ser instrumento para matar y ser instrumento para salvar, es la causa que evita la muerte de otros, aunque la omisión (el no hacer nada) no necesariamente es la causa de la muerte de los otros, sino de la imposibilidad de salvarlos.

3. «Matar a uno para salvar a todos». La regla de Caifás: es mejor que muera un hombre solo, antes de que perezca el pueblo entero, significa que es correcto matar a *uno* para defender a *todos*. Es el problema de las «manos sucias de las democracias»<sup>30</sup>, el cual implica discutir la derrotabilidad de los principios morales en nombre del interés general, una cuestión que puede leerse desde la dicotomía universalismo-particularismo que se utiliza para poner a prueba las formas de razonar moralmente<sup>31</sup>. Pues los imperativos morales tienen un gran sentido a gran escala; se pueden quebrar, sin embargo, tan radicalmente en lo particular, dado que la idea seductora que permanentemente circula en el debate Caifás-Pilatos reside en la «teoría del mal menor»<sup>32</sup>. Dicho de otra forma: Kant sirve para justi-

---

<sup>30</sup> D. F. THOMPSON, *La ética pública y el ejercicio de cargos públicos*, trad. G. Ventureira, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 25ss.

<sup>31</sup> O. PÉREZ DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid, 2005, p. 135.

<sup>32</sup> M. IGNATIEFF, «Si la tortura...», *cit.*, pp. 5ss.

ficar la regla universal, pero Hobbes funciona para explicitar las reglas particulares: importa la vida de uno, si, pero más importa la vida y la seguridad de todos. Las cuestiones, por lo tanto, son: ¿las vidas cuentan?, ¿valen más dos vidas que una?, ¿se puede ponderar un valor cuantitativo o cualitativo en la dignidad humana? Caifás es claro: es mejor matar a uno que a todos.

4. «No matar a nadie, dejando que los demás lo hagan». El no hacer nada para evitar la muerte del otro, implica el no querer convertirse en el sujeto que mate a un inocente. Pretende querer descargar su conciencia. O bien, transferir la responsabilidad de la decisión a otros para justificar su omisión, no porque exista el convencimiento en la decisión (no quiere que mueran los inocentes), sino porque es presionado por otro (el terrorista) a hacer lo que moralmente rechaza y, por tanto, él no quiere ser directamente el ejecutor de ese mal. Pilatos no se ensucia porque niega ser él el que apriete el gatillo, aunque sabe que otros lo harán como quiera, pero también sabe que él podría minimizar el daño con su hacer mediante la salvación de algunas de las vidas en conflicto. Es mejor no participar directamente en la muerte de los inocentes, no obstante que el no hacer puede reprocharse como causa de esas muertes por no salvarlas.

Estos son sólo puntos de partida. Pues el hecho de que se permita el abuso en el caso concreto (*a uno*), pone en duda el principio de legalidad que, por esencia y forma, rige (*a todos*) como el enemigo de la crueldad, el exceso y el abuso<sup>33</sup>. ¿Será un abuso el matar a *un* inocente para salvar a *todos*?, tal como Caifás lo defendió para proteger a los sacerdotes judíos. O bien, ¿será un abuso el no hacer nada — como Poncio Pilato — para dejar que unos terroristas hagan más daño a los inocentes? Se trata de una paradoja trágica<sup>34</sup>. Cualquier solución es cuestionable, ninguna plenamente satisfactoria. Es parte de una decisión fatal, pero al mismo tiempo son decisiones fuera del control del proceso democrático, lo cual nos plantea si ¿son adecuadas las instituciones de la democracia contemporánea para enfrentar sa-

<sup>33</sup> M. LA TORRE, "La teoría del derecho ...", *cit.*, pp. 86-7.

<sup>34</sup> Los casos trágicos — a diferencia de los casos difíciles —, no tienen solución racional posible porque lo que se advierte es una elección de un valor o principio en detrimento del otro, un puro acto decisionista (G. LARIGUET, "Conflictos trágicos y derecho: posibles desafíos", *Doxa*, núm. 27, 2004, p. 322), lo cual se presenta como un dilema a resolver (M. ATIENZA, *Las razones del derecho*, CEPC, Madrid, 1993, p. 252).

tisfactoriamente la enorme complejidad de estos asuntos públicos?<sup>35</sup> Apelar a la mayoría como lo hizo Pilatos, o apelar a una minoría como lo argumentó Caifás, no parece ser la clave a discutir. El problema no es sólo quién decide, sino qué es lo que se decide.

¿Elegir a Caifás o a Pilato? Dilema que se resuelve según la concepción de la dignidad humana de la víctima que permita dibujar el rostro de tantos [Caifás o Pilatos] que se puedan presentar [con diferentes grados y móviles], como tantos significados existan para explicar el cuándo una persona es tratada inhumanamente. En el avión-bomba o, sé es un Caifás, o, sé es un Pilato. Me interesa pues explicitar las razones de ambos. Pues si bien es cierto que describir razones no es justificar. El conocerlas es el primer paso para intentar evitar comportamientos moralmente condenables en la lucha contra el «terrorismo político no institucional»: aquél que, entre otros elementos, tiene por objeto infligir daños inevitables a personas inocentes<sup>36</sup>.

#### 4. LA PRUEBA DE LA DIGNIDAD HUMANA

El hilo conductor de la discusión tiene un norte: la prueba de la dignidad humana que significa analizar el trato de la persona como un fin en sí mismo: sujeto, no objeto de otro, con una libre voluntad para decidir su plan de vida. En efecto, la democracia se funda en el principio de la dignidad humana, una construcción histórica que es clave para entender la política y el derecho<sup>37</sup>. La base conceptual sobre la que gira nuestro problema es el «test de la dignidad humana»<sup>38</sup>, el cual, según la fórmula universal más aceptada implica dos prescripciones:

- (i) la persona es un fin en sí mismo; y,
- (ii) se prohíbe el trato instrumental de la persona.

Se trata de la conocida fórmula kantiana de tratar a las personas como fines y no como medios: la dignidad está por encima de todo precio, no admite nada equivalente porque la persona no puede ser utilizada como me-

<sup>35</sup> R. DAHL, *El control de las armas nucleares: democracia v. meritocracia*, trad. A. Basca, Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1987.

<sup>36</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "El terrorismo político no institucional", *Claves de la Razón Práctica*, núm. 118, 2001, pp. 11.

<sup>37</sup> G. PECES-BARBA, *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*, Dykinson, Cuadernos Bartolomé de las Casas, núm. 28, Madrid, 2004.

<sup>38</sup> M. IGNATIEFF, "El mal menor...", *cit.*, pp. 43.

dio por otro ni por ella, sino siempre como un fin<sup>39</sup>. El problema reside en la conceptualización de estos principios: ¿cuándo se trata a una persona como medio y no como un fin? Pues a la hora de analizar el caso se discute si las víctimas sacrificadas por otras son tratadas de manera instrumental.

En clave liberal, el tratar como fin a la persona implica la fórmula de la libertad negativa y positiva de Isaiah Berlín. La primera se refiere al grado de libertad que una persona goza sin interferencias: se quiere ser instrumento de sí mismo, no de la voluntad de otro: ser sujeto, no objeto; moverse por razones, propósitos y acciones conscientes que le son propios y no ser inducido, en consecuencia, por causas ajenas que afectan su libre voluntad. La segunda implica una confirmación de aquélla: para ser autónomo se necesita, en ciertos casos, que el Estado intervenga razonablemente para ofrecer las condiciones necesarias de la libertad<sup>40</sup>. Estas categorías permiten revisar qué, cuándo y cómo se pueden construir los criterios para tratar como fin a las personas en función de la libertad o su falta de ella. Ya los clásicos habían aceptado que los intereses y los deseos de las personas no siempre armonizan. La ley, por tanto, puede imponer restricciones razonables, sobre todo cuando las consecuencias de algunas acciones repercutan para favorecer la libertad de otros<sup>41</sup>. En efecto, unos afirmarán que el criterio de máxima libertad debe imperar para no interferir, en ningún caso, en la esfera de la libertad y, por ende, lo que alguien pueda hacer y lo que pueda obtener de los demás, es justo porque es el resultado de nuestra autonomía individual: no es aceptable interferir en nuestras acciones y logros (libertad negativa). Por el contrario, otros afirmarán que hay que matizar este principio porque no todos están en las mismas condiciones y recursos de obtener los resultados aceptados libremente, porque su voluntad está limitada por la de otros, los más fuertes, que los instrumentalizan para sus fines, lo cual obliga a promover criterios que interfirieran en las personas para que los débiles ejerzan plenamente su libertad (libertad positiva). Cada una de estas formas, positiva o negativa, injerencista o libertaria, puede tener diferentes grados y matices, pero al final de cuentas parten de esas concepciones que apuntaba Isaiah

---

<sup>39</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Porrúa, México, 1983, pp. 48ss.

<sup>40</sup> I. BERLIN, "Two concepts of liberty" en A. QUINTON (ed.), *Political philosophy*, Oxford University Press, 1978, pp. 149ss.

<sup>41</sup> P. DIETERLEN, *Ensayos sobre justicia distributiva*, Fontamara, México, 1996, pp. 57-8.

Berlín; e incluso, se pueden combinar: interferir a favor de los oprimidos, en unos casos, favorecer la máxima libertad, en otros.

Pues bien, tratar como fin a una persona significaría, como regla inicial, que nadie tiene derecho a afectar la vida de otra. Esto es: si X mata a Y interfiere en la autonomía del agente moral que no pretende, ni suicidarse ni dañar al otro. Ergo, el terrorista que mata al inocente viola esta regla por dos razones: una, porque agrede la esfera propia de la persona, su vida, pero, en segundo lugar, porque le restringe su libertad de autodeterminarse: la decisión propia de vivir y de no dañar al otro. Pero esta fórmula se debe corregir dado que, si bien es cierto, todos deben ser tratados como fines bajo esta concepción liberal, también, el único que puede instrumentalizarse por sí mismo es cada persona. ¿Por qué? Cada uno se utiliza para sus propios fines para ser tratado como sujeto, no como objeto de otro, pero sí de uno mismo. Por ello el que quiere ser mártir (se instrumentaliza para salvar a otro), puede caer en el trato universal, a mi juicio, aunque es claro que nadie querría tener que obrar así para que su conducta fuese universal como lo pretende la fórmula kantiana. Igualmente, el que se defiende de otro para salvarse se instrumenta a sí mismo para seguir siendo un fin: otro lo agrede (no lo trata como fin), luego, el no tiene el deber de soportar la agresión que afecta su finalidad intrínseca a defender (su dignidad humana). Consecuentemente, si alguien rechaza la agresión injusta se utiliza asimismo para seguir siendo un ser autónomo y libre. ¿Esto quiere decir que el tratarnos como fines implica ser instrumento de nosotros mismos? Si. El fin en sí mismo es el poder instrumentarse por uno mismo. Es un punto de partida, pero que tiene que ser complementado con la otra cuestión: si es válido instrumentarse para ser un fin moral; a cada quien se le debe permitir instrumentarse conforme a su autonomía, siempre que la misma no produzca el trato instrumental en perjuicio de otro.

Entonces: ¿el problema es el trato instrumental de otro? Si. Es la segunda fórmula que cuestiona ¿cuándo alguien es instrumentado por otro? Si X utiliza por Y para matar a Z, es claro que X no trata como fin a Y, porque lo utiliza para sus fines inmorales que afectan en la autonomía y libertad tanto de Y como de Z. En efecto, el trato instrumental supondría dos verbos: la primera, el utilizar, la segunda, el dañar. Es decir: se utiliza a otro sin su consentimiento para afectar a alguien que deja de ser un fin en sí mismo. El terrorista, es claro, utiliza a las víctimas del avión para sus fines inmorales: pretende que no se derribe el avión para matar a más inocentes. Pero esos



inocentes ¿cómo son tratados a la hora de querer defenderlos? ¿Si se opta por unos en perjuicio de otros se transgrede la regla? ¿El dejar que el terrorista lleve a cabo sus propósitos inmorales significa que tratamos a las víctimas como medios para evitar el mal? ¿Si matamos a unos, incluidos los terroristas, para defender a otros, estamos tratándolos como objetos? ¿Dejar de ser el objeto de otro significa un trato inmoral? O el trato inmoral es el dejar que el que instrumentaliza a los otros cumpla con sus fines. Bueno, son preguntas que habría que hacerse, justamente porque la fórmula kantiana puede ser leída por Caifás o Pilatos.

El TCA se fundó en la prueba de la dignidad humana y la leyó de manera absoluta. En Alemania —como he dicho— se aprobó una ley para utilizar la fuerza en contra del avión secuestrado que pone en riesgo la vida de inocentes. El TCA consideró que atentaba contra la dignidad humana: no se puede tratar a las víctimas de un avión como mero instrumento para salvar a otras. En efecto: se dijo que la protección de la dignidad es inviolable y que, por tanto, no puede tener excepciones, con lo cual resultaba inaceptable que una ley abriera la puerta para que inocentes se conviertan en meros objetos de una acción de salvamento. Es decir: el hecho de considerar a las personas que se encuentran secuestradas en el avión como parte de la agresión [armas que pretenden dañar a terceros] y que, además, deben aceptar ser tratadas como tal (meras armas instrumentalizadas), pone de manifiesto, afirma el TCA, la violación a la inviolabilidad de la dignidad porque se deja de tratar a las víctimas como personas, sin precio alguno, dado que su muerte para salvar a otros implica el ser tratados como un medio que no es decidido por la persona de manera libre y autónoma (STCA: 1 BvR 357/05). El TCA es radical. La constitución alemana es igual de tajante: la dignidad humana es inviolable. Pero entonces: ¿es lícito dejar que los terroristas cumplan su fin inmoral?, porque es ilícito actuar en contra de ellos por utilizar inocentes. Los terroristas son unos asesinos que, no obstante, no pueden ser detenidos en su acción terrorista porque utilizan a inocentes que el Estado no puede instrumentalizarlos para proteger a otros. Esa es la paradoja: ¿protegemos la dignidad humana para permitir la finalidad de los terroristas? O ¿violamos la dignidad humana para defender a algunos inocentes?

El asunto es que el problema es real y sugiere explorarse, por ende, con mayor detenimiento para reelaborar reglas de aplicación de la fórmula kantiana. Planteo las tesis siguientes:

La regla con base en el fin:



Toda persona puede instrumentarse porque es un fin en sí mismo.

Nadie puede instrumentar a otro porque cada quien es un fin en sí mismo.

La excepción con base en el medio:

Nadie puede instrumentarse para lograr fines inmorales.

Toda persona puede instrumentar a otro para lograr fines morales.

En otras palabras expresado:

Toda persona se puede instrumentar, salvo que persiga fines inmorales.

Nadie puede instrumentar a otro, salvo que persiga fines morales.

Estos enunciados se ejemplificarán así:

La regla:

X puede utilizarse para salvarse (fin en sí mismo: legítima defensa), pero no puede utilizar a Y para matarle (fin inmoral: asesinato).

La excepción:

X no puede utilizarse para suicidarse y matar a Y (medio: terrorista suicida), pero Y si puede utilizar a X para salvar a Z (medio: terrorista eliminado para salvar a inocentes).

Pero ¿Z puede utilizar a Y para salvarse del fin terrorista de X? Ese es el problema. Así las cosas, la cuestión sigue sin resolverse. Pues aunque se pueda instrumentar a otro para perseguir fines morales (matar al terrorista para salvar al inocente), el problema es que la víctima inocente se elimina sin tratarla como sujeto libre para salvar a otros.

Hay otra cuestión: ¿qué es el fin moral? Me refiero al acto que puede ser juzgado como correcto o incorrecto, como aceptable o inaceptable, como justo o injusto. Los particularistas proponen argumentar en el caso concreto las razones pertinentes para determinar esa calidad. Del fin moral depende si matar inocentes es justificable. ¿Por qué? La instrumentalización del otro sería aceptable en la medida en que sea justo. Es aceptable, por ejemplo, utilizar al trabajador, a cambio de una contraprestación, para obtener un fin lícito de uno mismo: un servicio; igualmente, es lícito utilizar al maestro para aprender; al policía para defendernos de las agresiones de otro; al delincuente para que trabaje a favor de la comunidad. Pero ¿será válido utilizar a una víctima para salvar a otra? En el estado de necesidad la respuesta es sí: dos personas a la deriva del río, luchan para utilizarse como salvavidas: uno va a salvarse nada más. El más fuerte instrumentaliza al otro para vivir. El que gane se sirve del otro para no ahogarse. Moralmente, lo aceptamos e incluso lo justificamos por la vía penal. Igualmente se pudiera decir del escalador

que ve a dos compañeros pendiendo de la cuerda y arroja un cuchillo al que está más arriba, que corta la cuerda por debajo de él, evitando que se corte por sobre de sí, salvando su vida a costa de la del otro. O el capitán del buque que naufraga y sólo tiene posibilidad de salvar una parte del pasaje. O el médico llamado por un paciente grave, que asiste *in itinere* a un accidentado también grave, hallando luego muerto al primero. O el guardabarrera que deriva hacia una vía desocupada el tren de pasajeros que se iba a estrellar, pero causa la muerte de tres operarios que trabajaban ahí. O el comandante militar que sabiendo que se bombardeará una ciudad, despista al enemigo y hace que el ataque se dirija a otra menos poblada, pero que no estaba en trance de embate<sup>42</sup>. En tales casos, se podría argüir el «deber de salvar los más que los menos», o viceversa cuando se trate de bienes de igual valía, sólo y nada más cuando su existencia dependa de una sola acción posible que evite el resultado, de tal modo que la sujeción al deber opera antes que un estado de necesidad o de inexigibilidad de otra conducta<sup>43</sup>.

Sin embargo, los casos de necesidad como los de «emergencia suprema»<sup>44</sup> pueden ser leídos de manera diferente: “actuar en estado de necesidad no es actuar justamente. Es actuar al margen de la justicia”<sup>45</sup>. En efecto, como bien lo apunta Ricardo García Manrique no es justo echar a la gente al mar o cortarle los dedos para que no suba al bote, lo cual puede ser escalofriante pero no injusto. ¿Por qué? Es inexigible que alguien renuncie a su propia vida a cambio de la vida de otro. No se dan, por tanto, las «circunstancias de la justicia»<sup>46</sup> que son las condiciones normales que hacen tanto necesarias como posible la cooperación humana, con lo cual, a falta de las circunstancias objetivas y subjetivas de la justicia, la acción de sacrificar a uno para salvar a otro no es justa ni injusta. Es inevitable. ¿Será igual en el caso avión-bomba? Ese es el problema a discutir.

## 5. ¿MATAR PARA SALVAR?

¿La víctima sacrificada por otra es inmoralmente instrumentada?, sea porque no se le trata como fin en sí mismo, o porque es instrumentada con

<sup>42</sup> Véase E. R. ZAFFARONI *et. al.*, “Derecho Penal...”, *cit.*, pp. 474-5. G. DOMENECH PASCUAL, “¿Puede el Estado abatir un avión con inocentes a bordo para prevenir un atentado kamikaze? Comentario a la sentencia del Tribunal Constitucional Alemán sobre la Ley de Seguridad Aérea”, *Revista de Administración Pública*, núm. 170, 2006, pp. 392 ss.

<sup>43</sup> A. BERCHELMANN, “Derecho penal...”, *cit.*, 1039.

<sup>44</sup> M. WALZER, “Guerras justas e injustas...”, *cit.*, pp. 335ss.

<sup>45</sup> R. GARCÍA MANRIQUE, “No hay guerras...”, *cit.*, 136.

<sup>46</sup> J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, trad. M. D. González, FCE, Madrid, 1997, p. 126.

fines inmorales. Pretendo hacer el *test* de la dignidad humana dependiendo de quién habla. Si es la víctima y en qué posición se encuentra, o bien, el tercero que tiene el deber de proteger vidas, rechazando los ataques terroristas. El saber ¿quién tiene derecho a tirar la piedra?, no solo puede verse como un problema para determinar quién puede condenar y quién no el terrorismo<sup>47</sup>, sino también me parece útil para dialogar si es aceptable derribar o no el avión en función de las diferentes roles en que se encuentre el sujeto que tiene que juzgar su derecho a tirar la piedra.

El caso se examina desde la prueba de lo inevitable. Es un «caso de «emergencia suprema» que genera un inminente peligro de naturaleza inusual y horrorosa<sup>48</sup>. No es posible negociar con los terroristas, tampoco se puede neutralizar la acción terrorista. El único escenario es que el avión-bomba se dirige irremediamente como proyectil a un blanco con inocentes. Es obvio que se pueden tener diferentes contextos y circunstancias, pero para examinar la cuestión principal se parte del supuesto inevitable, el cual puede irse modificando a partir de diferentes variables para complejizar los problemas, sin perder el punto central: la muerte irremediable de inocentes que plantea el «dilema del capitán»: a quién salvar<sup>49</sup>. Veamos.

### 5.1. Posición de las víctimas: ¿Salvar sus vidas?

La posición de las víctimas plantea tres sujetos como interlocutores:

- (i) el pasajero que es rehén en el avión.
- (ii) el piloto que también es rehén pero que tiene el control del avión.
- (iii) la persona que es el blanco inocente porque está en el lugar en donde se estrellará el avión.

Como víctimas, ¿qué trato aceptaríamos como sujetos morales? Preservar nuestra vida, es obvio. Cada quien quiere ser tratado como un fin: vivir sin violencia ni terror. Pero ¿qué necesitaríamos? Lesionar o matar al terrorista. Así, pues, el pasajero y el piloto tienen un derecho a la legítima defensa. Moralmente es justo repeler la agresión de los terroristas, incluyendo la privación de sus vidas, si es que somos los que sufrimos la agresión real e

<sup>47</sup> G. A. COHEN, "Tirar la primera piedra: ¿quién puede y quién no puede condenar a los terroristas?", trad. de C. Lema Añón y S. Ribotta, *Derechos y Libertades*, núm. 17, 2007, p. 94.

<sup>48</sup> M. WALZER, "Guerras justas e injustas...", *cit.*, pp. 335ss.

<sup>49</sup> B. BARRY, "La justicia ...", *cit.*, 321ss.

inminente que pone en peligro nuestra vida. La víctima le asiste un buen derecho: hacer todo lo que esté en sus manos para eliminar la injusticia extrema<sup>50</sup>. Como víctimas directas elegiríamos ser Caifás: es mejor que mueran los agresores, a nosotros; más vale que mueran los cinco terroristas que todos los pasajeros y los tripulantes. Dicho de otra manera: porque el hombre-bomba como víctima es inaceptable moralmente por ser instrumentalizado para dañar, rechazaríamos que a nosotros nos trataran como medios para matar a alguien y tendríamos derecho a dejar de ser meros instrumentos por medio de la legítima defensa. Nadie debería quitarse por sí mismo la única oportunidad para salvarse. Desearíamos salvar nuestra vida de la mejor manera a través de nosotros o de otros; ser un fin en sí mismo.

Ahora bien. Esta víctima que puede rechazar la agresión se le puede presentar diferentes escenarios. Primero, en el intento de matar a los terroristas, para salvarse ella, puede morir. Si su muerte es inevitable, entonces a la víctima se le podrían presentar diferentes opciones. En el caso de los pilotos, que son los que tiene el control del avión, se les podría presentar la «célebre causa del incendio»<sup>51</sup>, en el cual se presenta el dilema de ¿a quién salvar en una casa incendiada si sólo se puede salvar a una? Supongamos algunas hipótesis. Salvar al familiar más querido (egoísmo), a una persona útil para la humanidad (utilitarismo), o a un grupo de niños y niñas (sentimentalismo), entre otras variantes que se pueden ensayar<sup>52</sup>. Pues bien, modifiquemos el caso pero no su esencia. Si el piloto sabe que va a morir, porque no tuvo éxito su rechazo a la agresión terrorista; luego, no hay otro destino que su muerte junto con los pasajeros. Nada más que el piloto tiene una opción: elegir el blanco en donde se estrellará. En una puede dirigir el avión al colegio infantil, en otra a su casa donde está su mujer, y el otro lugar, finalmente, es el centro de investigación en donde está el científico que descubre una vacuna que salvará la vida de muchas personas. ¿A dónde dirige el avión el piloto? Calsamiglia diría: el igualitarista universalista tratará de acudir a un criterio objetivo que brinde la igualdad de trato: se salvaría el que tenga suerte de ganar el volado, es decir, lanzar la moneda al aire sería el criterio que le daría a los tres la misma oportunidad de salvarse. El utilitarista, por el contrario, haría un juicio de la mayor o menor utilidad que le re-

<sup>50</sup> G. A. COHEN, "Tirar la primera piedra...", *cit.*, nota 46.

<sup>51</sup> W. GODWIN, *Political Justice...*, *cit.*, p. 169; B. BARRY, *La justicia como...*, *cit.*, p. 301; A. CALSAMIGLIA, *Cuestiones de lealtad*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 161.

<sup>52</sup> O. PÉREZ DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural...*, *cit.*, pp. 135 ss.

presenta salvar a uno o a otro en función del mayor o menor beneficio: el científico podría ser el más útil por la posibilidad de ayudar a curar de un mal a más personas. El particularista, finalmente, optaría por su mujer dado el sentimentalismo o emotivismo, algo que todos haríamos: ¿o quién no salvaría a su ser más querido?<sup>53</sup> En cualquiera de los casos, por lo tanto, se puede optar por un criterio imparcial o parcial, pero en ambos sería una cuestión de lealtad: el interés propio o ajeno que el piloto pretendiese defender. Su militancia a la objetividad, por ejemplo, lo haría beber hasta la cicuta en el último extremo como Sócrates, pero la fidelidad a su egoísmo lo llevaría incluso a ser utilitario para salvar a su pareja. Pero con el caso, ¿qué pretendo demostrar? Una cosa sencilla. Que el piloto-víctima, si tiene oportunidad de optar por alguna de las tres alternativas, podrá ser sujeto de juicio moral aún cuando es irremediable su muerte. Su acción puede calificarse como justo o injusto. Su fatalidad no lo exime de tener un deber moral: no debe ser simplemente Pilatos. Lo cual da una buena razón para tener que hacer algo: dejar de ser el instrumento de otro, para ser instrumentalizado por sí mismo y decidir en qué lugar dirige el avión. No abundaré —por el momento— sobre cuál criterio sería el más justo. Lo que me importa destacar es justificar una razón: el piloto tiene el deber moral de ser un Caifás. No puede lavarse las manos, cerrar los ojos y dirigirlo a cualquiera de estos tres lugares, porque de lo contrario tendríamos que aceptar que el fin del terrorista es un imperativo inmoral que debe observar el piloto por su imposibilidad de hacer algo. Lo cual sería injusto por permitir el fin inmoral del terrorista de causar el mayor daño posible.

Pero si regresamos a las otras víctimas, las que son el blanco (los niños, la esposa o el científico), la argumentación del caso podría ser diferente. En principio, ellos tienen el derecho a defenderse de un peligro real e inminente. Si. Pero ¿su legítima defensa les da derecho a matar deliberadamente inocentes? Supongamos que cualquiera de ellos tiene la posibilidad de derribar el avión. Sabe que es un avión-bomba, que se dirige a él y que, por tanto, si no es derribado en el cielo fatalmente morirá porque se impactará en donde él se encuentre. En términos reales, pudiera ser el caso del Pentágono, el cual tendría la capacidad técnica para repeler la agresión. En este supuesto, el hecho de no justificar la moralidad de derribar el avión por ese ataque, sería tanto como imponerles el deber a esas personas (víctimas) de tener que morir por la prohibición de no matar inocentes: nadie puede matar a inocentes

---

<sup>53</sup> B. BARRY, *La justicia como...*, cit., p. 311.

tes, aún cuando ese inocente sea utilizado para matarte. La prohibición de no matar funda el deber moral de morir. No es ni siquiera un sacrificio por el otro. Es más bien la aceptación de la muerte de uno. Es decir: Pilatos tiene una nueva cara: no puede hacer nada la víctima para salvar su vida, porque dañaría a otra víctima. Es un punto que más adelante abundaré con el caso de la mujer embarazada que plantea Reinhard Merkel, pero lo interesante es que si justificamos el derecho a la legítima defensa de las víctimas-blanco que para salvarse ellas repelen la agresión, no habría razón alguna para prohibir el derribo del avión, no solo de parte de ellas, sino también de un tercero (el ministro de Defensa) que tiene la obligación y posibilidad de repeler la agresión para proteger la vida de esa víctima. Dicho de otra manera: la víctima-blanco que no puede repeler la agresión, se le trata como medio por no darle la oportunidad de ser un fin: salvar su vida.

En síntesis. Las víctimas son instrumentalizadas por los terroristas. Cada una de ellas, según la posición en que se encuentren, podrían argumentar el trato digno para darles el derecho a repeler la agresión. Repeler la agresión puede ir desde matar sólo a los terroristas o a los inocentes que se instrumentalizan para dañar a esa víctima. En caso contrario: el exigir el deber de morir por no poder hacer nada, significaría darle mayor peso al final de cuentas al fin del terrorista: matar a todos. La víctima tiene que ser Pilatos para él. La pregunta entonces es determinar si ¿Pilatos aceptaría ponerse en sus manos limpias? ¿Por no hacer nada aceptaría morir injustamente? Me parece que no es moral imponerles a esas víctimas-blanco el deber de no hacer nada para salvar sus vidas. ¿Puede entonces formularse la moralidad de derribar el avión con base en la legítima defensa de las víctimas? Pilatos no se defendería ni así mismo. Caifás lo haría primero por el mismo. ¿Pero los otros? La posición del otro como víctima nos lleva a reflexionar en una regla a discutir: la ley del más salvable. ¿Quién es la víctima con mayor oportunidad de vivir? La solución a esta pregunta sentenciaría quién tiene que morir y vivir. Pero antes me parece oportuno comenzar el diálogo a partir del tercero: el que no es víctima pero tiene el deber de salvaguardarlas.

## **5.2. Posición del garante: ¿Los números cuentan o no?**

El que debe tomar la decisión de derribar el avión se plantea igualmente dos opciones: ¿manos sucias o lavárselas? En el extremo de la tesis consecuencialista el dilema implicaría encontrar la posición viable o más rentable entre el cinismo y el perfeccionismo. El primero afirmaría que una reflexión ética es irre-





levante e innecesaria: los agentes del Estado harán lo suyo y lo mismo harán los terroristas; solamente la fuerza de cada quien determinará la eficacia del resultado, y si éste, por tanto, es adecuado o no en función de lograrlo. La moral no importa. Es decir, la única pregunta que cabría formular respecto de la ley del más fuerte es si funcionaría o no derribar el avión. Pero también es cierto que este cinismo no es del todo completo. Todas las batallas entre los terroristas y el Estado son batallas de opinión y, en esta lucha, las justificaciones morales son cruciales para resguardar la moral de los propios partidarios, para conservar su lealtad que, de lo contrario, podrían alinearse a favor o en contra<sup>54</sup>. Es claro, por otra parte, que el líder político debería explorar todas las alternativas posibles y deseables (negociar, ceder o desactivar al terrorista con el grupo élite, etc.), pero si no hay más que derribar el avión, ¿qué aceptaríamos como decisión correcta? Se pueden elegir por lo menos tres opciones, con diferentes argumentaciones.

### 5.2.1. *Lavarse las manos*

Volver a Pilatos. El político diría que como el TCA anuló la norma que le autorizaba derribar el avión, luego, lo único que se le reprocharía sería que, a falta de capacidad, no tuviere la posibilidad de implementar medidas conducentes para prevenir y evitar, por ende, la muerte de los inocentes. Pues de lo contrario, el líder afirmaría que podría ser acusado de homicida por tratar de salvar a unos, utilizando a otros. No aceptaría la posibilidad de las “manos sucias” ante este dilema moral. Se lavaría las manos como Poncio Pilatos en nombre del gobierno de las leyes. Todo lo moralmente necesario para prevenir el daño y evitarlo, sí, pero nada de reaccionar con el derribo del avión. El avión se tendría que estrellar para matar a más inocentes.

Podríamos acudir al ejemplo de Bernard Williams. Se asumiría la actitud de Jim, el explorador botánico que al verse en una aldea encuentra a veinte sujetos a punto de ser asesinados por el pelotón de Pedro, quien le dice que son rebeldes contra el gobierno, tomados al azar y que, por tanto, merecen un castigo ejemplar para evitar la sedición. Pedro le ofrece a Jim el privilegio de que mate a uno a cambio de dejar libre a los demás; de lo contrario, a los veinte fusilará. Jim opta por seguir su camino, recoger hojas y raíces, mientras Pedro mata a los demás<sup>55</sup>. Así, pues, Jim como presidente

<sup>54</sup> M. IGNATIEFF, “El mal menor...”, *cit.*, pp. 37-8.

<sup>55</sup> B. WILLIAMS, “Negative responsibility: and two examples” en J. J. C. SMART & B. WILLIAMS, *Utilitarianism for and against*, University Press, Cambridge, 1975, p. 98.

dejaría que los terroristas mataran a los inocentes porque no negociaría con ellos, o bien, renunciaría a su cargo para no tener este tipo de dilemas y tener, así, su conciencia tranquila. Incluso: Jim, el de las manos limpias, si se ve en la «célebre causa de incendio» en donde tiene que salvar ya sea un familiar, al mejor científico o a los niños, no salvaría a nadie porque no podría optar por salvar a uno, sin que los otros dos muriesen. Las tres partes morirían por su omisión, cuando uno o más de ellos podrían sobrevivir con su acción. Pero en realidad: ¿Jim podrá tener su conciencia tranquila, cuando su función es resolver decisiones de tal naturaleza? El deber de salvaguardar vidas impone una posición en donde no puede nada más optar por cruzarse de las manos y permitir, por ende, que los terroristas hagan más daño. Ese es el problema del garante, su posición que le impone el deber de tratar de evitar el mal del terrorista.

A favor de Jim, sin embargo, se aduciría que su conciencia si está tranquila porque él no ha causado la muerte de nadie, porque el mundo se convertiría en un infierno si tuviéramos que estar sometidos a la extorsión de los criminales que nos obligasen a matar inocentes. Pero otros dirían que la omisión es igual a la acción de la cual la omisión es su negación interna: Pedro mata a todos porque Jim no quiere matar a uno, por lo que si no se acepta lo exigido, se pierde un bien valioso; en cambio, si la acepto, estímulo la extorsión futura y me convierto de todas maneras en el criminal<sup>56</sup>. En realidad, Jim me parece que no causa el resultado: sólo es la causa para no evitarlo. Porque si añadiéramos hipotéticamente la acción de Jim (matar a alguien), con ello desaparecería otro resultado (la muerte del salvado), el cual sería causa de la acción de Pedro si suprimiéramos la acción de Jim.

Jim, como representante político, podría ser, en el último extremo, el más indeseable, dado que como estaría sujeto a problemas límites en el gobierno que no resolvería por su moral, mejor se cruzaría de manos y seguiría su camino personal, sin tratar de mancharse y sin hacer nada, aunque claramente el no hacer podría ser una forma de actuar: no evitar el mal, que puede ser el incumplimiento de un deber moral. Pero también Jim — diría — que no tendría otra opción: cumplir lo que el tribunal dice al prohibir matar inocentes. No puede ir asesinando a los demás si una decisión judicial así se lo prohíbe; tendría que replantear el asunto dentro del gobierno de las leyes: declarar la suspensión de libertades e imponer un nuevo estado de excep-

<sup>56</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "La relevancia moral...", *cit.*, p. 10.



ción constitucional: ¿el terrorismo con terror se combate? O bien apelar a una exclusión del delito.

Para muchos la “deliberada matanza de hombres y mujeres no se puede justificar simplemente porque sirva para salvar las vidas de otros hombres y mujeres”<sup>57</sup>. Para otros si bien no se puede permitir que las justificaciones de la necesidad (riesgo, amenaza, peligro inminente) desbaraten el carácter moralmente problemático de las medidas necesarias, si, por el contrario, las medidas que se tomen porque son moralmente controvertidas, deben ser estrictamente focalizadas, aplicadas al número más pequeño posible de personas, utilizadas como último recurso y sujetas al escrutinio adversarial de un sistema democrático abierto<sup>58</sup>.

### 5.2.2. Los números cuentan para evitar el mal mayor, eligiendo el mal menor

Otra solución sería el político que legitima las “manos sucias”. Supongamos: no hay sentencia que le prohíba el derribo del avión-bomba y si, por el contrario, hay un referéndum de la mayoría del pueblo que ha votado previamente su aceptación en la constitución para derribarlo a fin de evitar más muertes. Es como la pena de muerte: la mayoría la vota, ergo, el líder político la tendrá que aplicar, pero siempre habrá la posibilidad de claudicar: dar el indulto. El dilema de derribar o no el avión persiste. Ensuciarse las manos implicaría, *prima facie*, ser un consecuencialista que sabe que tiene el «hierro candente» del que habla Hart, pero que hay que solucionarlo para elegir entre la cosa menos mala. Esto es, se trata del problema del mal menor que recorre toda la historia de las civilizaciones<sup>59</sup>. Esto enfrentaría la «encerzona moral» de las que se sugiere salir optando por la vía menos dañosa, porque cuando nuestras elecciones son cosas prohibidas, la tesis que justificaría derribar el avión se encontraría en el deber de elegir la menos mala, siempre que sea posible graduar la maldad de las acciones alternativas<sup>60</sup>.

Dicho de otra manera, el derribo del avión es válido porque los números cuentan: sería la opción que podría permitir tener el menor daño de vidas humanas, pero esta perspectiva podría tener diferentes argumentaciones morales, a saber:

<sup>57</sup> M. WALZER, *Guerras justas e injustas...*, cit., p. 349.

<sup>58</sup> M. IGNATIEFF, “El mal menor...”, cit., nota 13.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> G. H. VON WRIGHT, “An Essay in Deontic Logic...”, cit., p. 80.

(i) como el sufrimiento de muchos es mayor que el de pocos, hay que derribar el avión para evitar más muertes inocentes. Si hay cinco dignidades aquí y en el otro lugar hay una, hay que ser utilitaristas: es menos sufrimiento si sacrificamos las personas del avión por las de las Torres Gemelas. El mal mayor justifica optar por el menor. Hay que medir las alternativas del mal, la menos mala hay que elegirla bajo la «regla de minimización de un daño inevitable». Es peor que todo el grupo de personas de una misma clase sufra un mismo daño, a que sólo una de ellas lo sufra como parte de una subclase<sup>61</sup>. Hay que derribar el avión dado que serán más vidas que menos sufrirán, si se evita que se estrellen en el blanco terrorista, las Torres Gemelas. Se trata de hacer el juicio para domar el mal<sup>62</sup>. La réplica sería: una vida es igual a dos o más, por ende, no hay jerarquía entre ellas. Ninguna es más valiosa que otra porque todas tienen el mismo valor que se mide por su dignidad intrínseca: ser persona; eso es lo que vale, no el valor numérico: por ser más personas. Pues cuando hay vidas humanas que entran en un peligro en común con otras, pugna con la moral utilizarlas como partidas contables en una cuenta global<sup>63</sup>. Pilatos, por tanto, tendría un buen argumento: no puedo hacer nada porque no puedo ser utilitario con la dignidad humana.

(ii) otros justificarían la idea de que sería preferible promover la vida y no respetarla en los casos que habría que instrumentarla para permitir luego su respeto: se viola la vida, para tener vida. Si derribamos el avión para castigar a los delincuentes, estamos promoviendo para que en un futuro a nadie se le ocurra el avión-bomba y, por tanto, así lograríamos proteger la vida futura y brindaremos seguridad a todos. Hay que sacrificar la vida para que la vida se preserve y minimizar, por ende, un daño inevitable: la muerte de personas. Según Pettit no es lo mismo promover un valor que defenderlo, porque alguien estaría dispuesto a dar la última batalla para preservar la paz aún cuando no defienda la vida humana que necesita ser sacrificada por los demás<sup>64</sup>, mientras que otro lo negaría porque lo que importaría no es promover en un futuro el daño, sino siempre evitarlo. Es la razón de la Pasión de Cristo que sufre por nosotros para liberarnos. Pero ¿la muerte de Jesús ha producido la paz perpetua? Incluso: ¿podremos imponer el deber

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 132 ss.

<sup>62</sup> R. DEL ÁGUILA, "11-M: Un año después. Ideales, moralidad y juicio", *Claves de la Razón Práctica*, núm. 150, 2005, p. 25.

<sup>63</sup> C. ROXIN, *Derecho penal. Parte general*, Civitas, Madrid, 1999, p. 689.

<sup>64</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "La relevancia moral...", *cit.*, nota 4.

moral de sufrir para dejar de sufrir? ¿Será cierto que será la última batalla? Bush II ha utilizado este argumento para justificar la guerra preventiva que al final traerá la paz. Pero lo cierto es que el mal es una realidad con la que siempre se tendrá que convivir en el mundo y, por ende, el pretender justificar una decisión por un hecho que es inevitable (el mal), en realidad no resuelve el problema. Sólo es una estrategia reaccionaria para combatir, mas no erradicar las causas del terrorismo. En la actualidad, por más guerras preventivas que se promuevan en nombre de la seguridad de todos, siempre existirá latente el nuevo atentado terrorista. Así que promover la vida, sin defenderla, puede traer como consecuencia el trato indigno de todas las personas utilizadas para promover la última batalla que en realidad nunca será.

(iii) es un cálculo entre muertos seguros y vivos salvables. Los del avión ya están muertos. Los otros tienen más opciones de vida y para evitarles el sufrimiento, hay que derribar el avión de una vez por todas. La muerte de las víctimas es un daño colateral e inevitable que se funda en la teoría del doble efecto: un accidente no querido ni deseado, el cual exige nada más un grado de precaución para evitar el daño a los inocentes<sup>65</sup>. Es una eutanasia activa con un plus: les adelantamos la muerte a los que van a morir a cambio de mantener la vida de otros. Esta posibilidad sería una acción piadosa al eliminar la angustia de la espera de la explosión del avión al chocar con algún edificio<sup>66</sup>. La víctima es tratada como el soldado mortalmente herido que le pide a gritos a su amigo el tiro de gracia para dejar de sufrir. La réplica sería: si una cantidad  $n$  de muertes como efectos secundarios es exactamente tan mala como una cantidad  $m$  menor de muertes de objetivos, entonces hay una cantidad  $p$  menor de muertes como efectos secundarios en la que se manifiesta temeridad ( $m < p < n$ ) que seguramente es tan mala como esa cantidad ( $m$ ) de muertes de objetivos<sup>67</sup>.

(iv) derribar el avión es un riesgo aceptado por la víctima: el que viaja en el avión, implícitamente acepta que se puede estrellar por un accidente como por una acción premeditada. Unos argumentarían que el que acepta el riesgo no lo hace porque valga el menor número de vidas a sacrificar, sino porque su circunstancia hace que inevitablemente tenga que aceptar que la defensa de una agresión se combate inevitablemente con medidas iguales

<sup>65</sup> M. WALZER, *Guerras justas e injustas...*, cit., pp. 221 ss.

<sup>66</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "La relevancia moral...", cit., p. 17.

<sup>67</sup> G. A. COHEN, "Tirar la primera piedra...", cit., p. 102.

para neutralizarlas. Difícilmente alguien aceptaría ser un suicida eventual, porque ello dependería de la mala suerte (un terrorista abordó), no de la libre voluntad (aceptar la muerte). Es decir: aún cuando sigamos comprando billetes de vuelo sabiendo que hay un censor automático que hace explotar el avión cuando sea secuestrado por un terrorista<sup>68</sup>, ello no significa el consentimiento de la persona que viaja en el avión. No confiamos en la mala o buena suerte de nosotros, sino en la idoneidad del piloto y la seguridad aérea para poder llegar a nuestro destino. Confiamos pues en el piloto para sortear nuestra mala suerte. No aceptaríamos al piloto que nos mataría por error, menos al terrorista que deliberadamente nos pretende matar.

(v) acudir a la consideración del mal menor implicaría cuantificar el daño hecho a las víctimas: a mayor sufrimiento en la muerte, mayor el deber de cesarlo. Si los rehenes, además de tener que sufrir la muerte por los terroristas, son torturados y abusados por éstos antes de que se estrelle el avión, alguien podría recurrir a la misericordia: es mejor matarles de una vez por todas, en lugar de que sean masacrados uno por uno en el avión. Michael Ignatieff plantea el relato de Eurípides en *Medea*, en el cual aparece una mujer que asesina a sus dos hijos con el fin, según ella, de evitarles el horror de ser asesinados por extraños. No puede soportar que sus hijos sean asesinados por otra mano menos bondadosa. Pero: ¿quién puede decir que ser asesinado por la propia madre es más misericordioso, que ser asesinado por extraños? Solamente si tuviéramos la certeza de que serían torturados, abusados y luego asesinados por extraños, ¿se podría justificar su acto como un mal menor? Se evitaría la vejación de la víctima, mas no su muerte, afirma Ignatieff. ¿*Medea* es un monstruo que se justifica a sí misma o un trágico ángel de misericordia? Eurípides enseña como los seres humanos son capaces de justificar cualquier cosa como un mal menor si tienen que hacerlo solamente frente a sí mismos: infligir daño a algunos para salvar a otros, engañar a algunos para tenderle una trampa a otros, matar a algunos para conservar la libertad de otros<sup>69</sup>. Luego entonces: si *Medea* tiene la certeza de que el avión terrorista se dirige a las Torres Gemelas, que cada minuto que pasa los terroristas matan deliberadamente a un pasajero, en especial a los niños para que sus padres presencien su muerte, mientras que, por otro lado, tanto hombres y mujeres son violados y golpeados, *Medea* saldría a justificarse a sí

<sup>68</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "La relevancia moral...", *cit.*, p. 13.

<sup>69</sup> M. IGNATIEFF, "El mal menor...", *cit.*, pp. 30 ss.

misma: ¿matar a sus hijos para evitar su sufrimiento? Más vale cesar el sufrimiento que alargarlo.

(vi) otra argumentación implicaría justificar una legítima defensa como la forma adecuada para repelar la agresión de los terroristas. Pretenden matar a las personas de las Torres Gemelas, luego un tercero repele la agresión. Pero esta opción tiene como defecto que los pasajeros del avión secuestrado no atacan a nadie. En lo referente a ellos no hay nada que rechazar. El derecho a la autodefensa no cubriría la matanza de las víctimas. Pues quien rechaza un ataque, destruyendo al que no lo ataca, en realidad no se defiende de él porque no se encuentra dentro de su esfera de la autodefensa repeler al que no lo ataca<sup>70</sup>. No obstante, se podría contra-argumentar que el humano instrumentalizado, aunque no es el que ataca, tiene que ser sacrificado para salvar la vida propia o ajena del peligro real que es actual e inminente del avión a estrellar: ¿se trataría entonces de un estado de necesidad? Veamos. Es claro que no es justo que las personas tengan el deber de morir por el otro y con él. Si X utiliza como arma a Y para tirar por la ventana a Z, es claro que Y no tiene ninguna intención de matar a Z, pero si éste no empuja a Y para evitar caerse, tanto Y como Z estarán muertos. ¿Será válido que la defensa de Z hecha por él u otro pueda sacrificar a Y? O bien: ¿Z irremediablemente tiene que aceptar su muerte porque moralmente no puede hacerle nada en contra de Y, la persona instrumentalizada? El TCA, hemos visto, afirma que matar a inocentes es inaceptable porque es inviolable tratar así a las víctimas: la vida no es una mercancía. Las víctimas son víctimas, no terroristas. No se pueden utilizar como medio de una acción de salvamento. Lo que significaría que Z tiene que morir porque no puede hacer nada en contra de Y, aún cuando trate de salvar su vida.

Pero analicemos con mayor detalle el caso de la mujer embarazada que plantea Merkel. Ella pretende matar a la amante de su esposo por encontrarlos *in fraganti* en el adulterio. El inocente que está en el vientre de la mujer embarazada no es la fuente del peligro del disparo que aquélla hace en contra del amante del padre de su hijo. Es cierto. Pero el contra-argumento diría: el que la amante mate a la mujer en defensa propia, y consecuentemente también al embrión, no hace injustificada la conducta de autodefensa aún cuando se mate al inocente. Ello es así, pues de lo contrario se tiene que aceptar que Z e Y deben ser tratados como instrumentos: Y como medio de

<sup>70</sup> R. MERKEL, "Wenn der Staat...", *cit.*, nota 20.





X para matar a Z, y éste como medio también de X para impedir que pueda defender su vida. Por tanto: X no podría nunca repeler a Y porque tiene que aceptar su muerte con él. Ni tampoco, incluso, se aceptaría que Y (persona instrumentalizada) trate de empujar con más fuerza a Z para salvarse él, a menos de que a ambos les impongamos el deber de morir sin hacer nada por su vida. Lo cual nos llevaría nuevamente al punto de partida para justificar, ya no una autodefensa, sino el estado de necesidad de Y para sacrificar a Z o viceversa. Es decir, regresaríamos al problema: ¿cuál es el bien que tiene más valor? La vida de Y o la de Z, porque si ninguno es de mayor valor por tener la misma dignidad (valen lo mismo), entonces ni Y podría hacer una maniobra para aventar a Z para evitar caerse él por la ventana, ni tampoco Z podría reaccionar hábilmente con tropezar mejor a Y para que éste solamente caiga, salvándose aquél. En el caso del único salvavidas en el río (nada más hay uno para salvar a uno), tanto Y como Z tendrían el deber de no luchar por su vida, aunque el riesgo no lo hayan provocado, porque tienen el deber de no instrumentalizarse ellos mismos ni utilizando a otros, sino de morir juntos en la desgracia.

(vii) el último argumento para derribar el avión se justificaría en el deber de solidaridad con el otro: lo que cuenta es el mayor sacrificio del más débil. La víctima defendería ante todo su derecho a salvar la vida. La supuesta grabación del avión que se estrelló en Pennsylvania en el 11-S, revelaría el siguiente escenario: algunos pasajeros se dieron cuenta de las intenciones de los terroristas (estrellar el avión) por la comunicación que tuvieron a través de sus teléfonos móviles con algunos familiares, por lo que no se puede descartar la hipótesis de que alguien en esa situación no sólo quisiera evitar su muerte, sino también salvar la de otros inocentes, sacrificando la suya. La película *World Trade Center* (2006) que dirige Oliver Stone reconstruye esa tragedia: se revela como los pasajeros del avión tratan de entrar por la fuerza a la cabina del piloto porque saben que los terroristas lo van a estrellar, pero también es posible que si todos, sabiéndonos muertos, nos enteramos que los terroristas quieren estrellar el avión en un lugar determinado para matar a más inocentes, además de luchar por nuestra vida, también lucharíamos por la de los otros: no tendríamos otro remedio. Lo cual permitiría un nuevo argumento para derribar el avión: si moralmente es correcto que la víctima estrellé el avión en un lugar diferente para salvar la de otros inocentes, si no tiene otro remedio, el líder político que autorizaría el derribo del avión sólo estaría coadyuvando en la decisión que moralmente tendrían

que adoptar las víctimas en esos casos, por más que está fuera una libertad condicionada o una no-libertad. Esta solución, en efecto, tiene el problema de tratar a las víctimas como héroes, exigiéndoles el deber sobrehumano, lo cual implicaría que todos debamos sacrificar la vida por el otro: se tendría una justificación religiosa, pero un kantiano la rechazaría. A quién hacerle caso: ¿al ejemplo de Jesús que sacrificó su vida por nosotros, o a la lección de Kant? Pero también entraríamos en el conflicto de que es un deber inevitable, porque las víctimas tendrían que hacerlo (estrellar el avión), incluso para salvarse, no tanto para ayudar a su prójimo. Diferente, en cambio, la posición del piloto que aún cuando tenga que estrellar el avión por la fuerza del terrorista, opta, si puede, por dirigirlo a un lugar en donde solo hay un niño, en lugar de estrellarse en otro donde hay miles de personas: ¿las vidas cuentan o no? Una lectura cristiana diría que la vida que más cuenta es la que se sacrifica por el otro. Es la que se va al cielo. ¿Estaríamos dispuestos a ser cristianos?

En suma, sea porque pretendamos evitar menos sufrimiento con menos muertes, o adelantarles la muerte a los inevitablemente muertos; sea porque optemos por sacrificar la vida instrumentalizada en contra nuestra por el derecho a autodefendernos, o justificar la necesidad del sacrificio; o bien, porque lo que más vale es la vida sacrificada; lo cierto es que la decisión de derribar el avión-bomba con víctimas se sustentaría en el mal menor de los números cuentan, porque lo que importaría sería sacrificar a inocentes para salvar a más inocentes.

### 5.2.3. *Los números no cuentan*

Los derechos son anti-utilitaristas. Es inviolable la dignidad humana dado que no se puede aceptar matar legalmente a inocentes para salvar la vida propia o la ajena, aún cuando ellos sean millones<sup>71</sup>. La prueba de la dignidad es irrenunciable, porque el Estado no puede combatir el terrorismo con los mismos medios de los terroristas. Tiene que tener limitaciones que dejan atados de manos a nuestros gobiernos. Es parte de la naturaleza misma de la democracia que no solamente lucha con una mano atada a la espalda, sino que es su deber hacerlo así. Es decir: las limitaciones al poder son parte de la naturaleza de la democracia que prevalezca frente a sus enemigos, precisamente porque procede de esta manera. Si esto es así, entonces la

---

<sup>71</sup> *Ibidem.*



conclusión sería que los números no cuentan a la hora de resolver el dilema, pero existirían diferentes criterios a saber:

(i) Stefan Huster sugiere explorar el problema mediante la fórmula de la posición rawlsiana que pugna por el velo de la ignorancia, la cual aseguraría en su perspectiva la imparcialidad del líder político. La solución sería: no es que cuente más las vidas mayoritarias (la ley de los números), lo que sucede es que derribar el avión es el consenso moral que asumiríamos todos por la mayor posibilidad de sobrevivir, esto es, se optaría por la medida que otorgue más chance de salvar vidas porque ello aumenta la probabilidad de salvar la propia<sup>72</sup>, luego es más factible que alguien esté en otro lugar, que en el avión que se le ocurrió secuestrar a los terroristas. Pongámonos en la teoría del velo de ignorancia: no sabes si vas a estar en el avión o no. Si te plantearán la situación, ¿cuál es la que se escogería como la norma de conducta correcta? Pues aquella que te da más posibilidad de vivir. ¿Y cuál es? La de derribar el avión, porque como hay menos probabilidades que este en él, es preferible decidir la solución para ampliar las mayores posibilidades de vivir. Sería, por tanto, el consenso moral de muchos ciudadanos, porque además hemos hecho un contrato social para protegernos, lo cual optar por la vía de proteger la maximización de la vida no es un crudo e irresponsable utilitarismo, sino una comprensible «elección prudencial»<sup>73</sup>.

(ii) otra postura sería: el sufrimiento de uno es igual que el de dos, tres o más. Es moralmente inaceptable, por tanto, derribar el avión. ¿Por qué? Es igual el sufrimiento el de uno que el de mil personas. Todos somos iguales en dignidad, ergo, en dolor también. Nadie cuenta más que otro, ni todos cuentan más que uno. La ley de los números es inaplicable en la dignidad humana. La muerte de uno es igual a la muerte de varios. La dignidad humana es incuantificable, no tiene precio intercambiable porque tiene el mismo valor: si hoy muere un niño por falta de hambre, es igual si mañana mueren diez mil por ese motivo<sup>74</sup>. Si los números no cuentan, en consecuencia, se plantearía la idea que lo que importa es dar a todos la misma oportunidad de vivir. ¿Y cuál es la solución? Tirar una moneda al aire: todos tendrían un 50% de chance, la misma oportunidad, para que la suerte les favoreciera<sup>75</sup>. Sería, para algunos,

<sup>72</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "La relevancia moral...", *cit.*, pp. 11 ss.

<sup>73</sup> S. HUSTER, "Zählen Zahlen? Zur Kontroverse um das Luftsicherheitsgesetz", *Merkur*, núm. 667, 2004, pp. 1050.

<sup>74</sup> J. M. TAUREK, "Should the Numbers...", *cit.*, pp. 293 ss.

<sup>75</sup> E. GARZÓN VALDÉS, "La relevancia moral...", *cit.*, pp. 14.



más aceptable está decisión dejada al sorteo neutral, porque tanto los del avión como los que no están en él tienen la misma oportunidad de que les salga cara o cruz. El problema es que si estamos de acuerdo con el sorteo, entonces también estaríamos conformes con matar a toda la humanidad por una sola persona. ¿Y por qué? En virtud de que los números no cuentan. Lo que cuenta es la suerte de cada quien. Lo cual, según la réplica, es inaceptable porque abusa de la igual oportunidad de vivir, sin tener en cuenta las circunstancias relevantes e irrelevantes que se deben tomar en cuenta para tomar una decisión en situaciones extremas<sup>76</sup>. Lo intercambiable sería, por tanto, la suerte de cada quien: dar a cada quien la oportunidad de vivir según su suerte.

Hasta aquí algunos argumentos. En seguida paso a desarrollar una aproximación de la tesis de salvar lo más salvable como un criterio a discutir.

## 6. ¿SALVAR LO MÁS SALVABLE?

En términos ideales el caso del avión-bomba tendría que ser resuelto sin dañar a nadie. El pensamiento alternativo diría: para qué discutir la matanza de inocentes, si lo que debemos discutir es la vida. Hay que idear, por ejemplo, una tecnología de punta en donde si un avión es secuestrado por terroristas, de inmediato se opere en el interior del aeroplano un gas que duerma a todos los tripulantes, y que, por otro lado, a través de un control remoto el avión aterrice en la pista más próxima. Todos a salvo, hasta los terroristas. La ciencia nos resolvería la cuestión. Los gobiernos del primer mundo que tanto dinero destinan en armas contra el terrorismo, deberían también construir este tipo de soluciones, en lugar de ahorrarse algunas vidas humanas con el derribo de los aviones. Pero lo cierto es que mientras esta solución no sea una realidad, no tendremos otra opción más que discutir, desde la filosofía, estos casos trágicos que pueden presentarse en un avión-bomba; incluso, aún resuelto este tipo de ataques, seguramente se idearía una nueva forma de hacer daño utilizando inocentes que nos obligaría a reflexionar de nuevo en el punto de vista moral.

En la lucha contra el terrorismo, la tentación de no tener piedad puede ser irresistible. Nos empuja hacia el extremo de legitimar una respuesta violenta que nos haga moralmente iguales a nuestros enemigos. Es quizás el

---

<sup>76</sup> B. BARRY, *La justicia como..., cit.*, pp. 307ss.

mayor reto político en la actualidad: intentar ganar la guerra contra el terror sin perder el espíritu democrático. El pensamiento común del pueblo contra los terroristas es claro: la furia de la venganza y el odio. La ley de los números legitima todo: ir por ellos. Pero ¿qué es lo que esperaríamos del representante democrático? Lo hemos atado para que obre a favor de nosotros, como Ulises se ató para no ir con las Sirenas, pero también nosotros hemos atado al político para que tome las mejores decisiones y no caigamos en el Canto de las Sirenas. ¿Pero atadas entonces tienen que ir las víctimas para evitar el mal de los terroristas? Me parece que el caso del avión-bomba presenta una buena oportunidad para conceptualizar el principio de la dignidad humana. En especial para ir definiendo cuándo un trato es inmoral o no. Pues las fórmulas kantianas que hemos analizado son la base para hacer el juicio moral de si es válido o no matar inocentes para salvar a otros. Sin embargo, dichas reglas deben ser rellenadas con una serie de reglas que permitan en el caso concreto examinar el trato instrumental que se debe prohibir y el que se puede permitir.

Presento pues una argumentación a partir del «principio de salvación»: la «tesis de salvar lo más salvable», la cual parte del supuesto de excusar la acción de matar inocentes por exigibilidad de salvamento a favor de las personas que tengan una mayor oportunidad de sobrevivir. De lo que se trata es de resolver el caso mediante la ponderación de la mayor o menor posibilidad de salvarse, según la situación en que se encuentre, de tal manera que se sacrifican unos, si y sólo si, con ello se protegen la vida de los más salvables. Esto es: “el igual trato significa tener en cuenta las probabilidades de supervivencia de la gente, y no su raza, género, posibilidades de pago o cualquier otro factor no pertinente”<sup>77</sup>.

En efecto, el problema tiene que partir de un dilema. En el caso avión-bomba qué importa: ¿sobrevivir unos o morir todos? Ese es el punto de partida. Hay que ser radicales y tomar una postura. O se opta por Pilatos y dejar que todos mueran. O se elije ser Caifás para sacrificar a unos salvando a otros. Mi respuesta hasta ahora es que asumir el papel de Caifás es más aceptable, por inevitable, que lavarse las manos como Pilatos. ¿Por qué? Encuentro dos razones torales:

1. «Preservar la vida de inocentes es un imperativo moral». Cada quien quiere ser tratado como un fin: sobrevivir a un atentado terrorista. Es inmo-

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 310.



ral ser utilizado por otro para matar a un inocente, ergo, el dejar de ser utilizado para los fines inmorales del terrorista implica un trato digno: se deja en libertad a las personas para elegir su defensa por la vida. Todos, como regla general, quisiéramos ser tratados para salvar nuestra vida de la mejor manera a través de nosotros o de otros; ser un fin en sí mismo. Así, pues, el pasajero y los pilotos tienen derecho a defenderse, pero también la víctima-blanco moralmente es aceptable que pueda rechazar la agresión. ¿Y un tercero lo puede hacer a favor de ellos? En el primer caso no: el defender a la víctima secuestrada en el avión significaría, en el último extremo, matarlo. Luego, a ningún tercero le puede asistir un derecho de proteger a otro si al final de cuentas con su acción causa el resultado que pretende defender. Es decir, el tercero que derriba el avión no puede alegar legítima defensa para defender a las víctimas secuestradas, porque no estaría defendiéndolas, sino matándolas. En el segundo caso sí se justifica una legítima defensa de un tercero: la víctima-blanco si puede por sí o por medio de un tercero argumentar una legítima defensa. De lo contrario, estaríamos aceptando el trato indigno: el dejar que otro lo instrumentalice para su fin inmoral de matarle. Es decir, si la víctima-blanco no tiene derecho a repeler la agresión del avión-bomba, entonces le estamos imponiendo el deber de morir porque no debe hacer nada para sobrevivir. Pilatos, por lo tanto, no es una opción moral dado que impone irremediabilmente el trato instrumentalizado: el terrorista puede libremente utilizar a las víctimas para matarlos, sin que nadie puede hacer algo por ellas porque está prohibido sobrevivir, debiendo morir.

El problema es que este deber de preservar la vida de inocentes enfrenta un trato instrumentalizado de una de las víctimas. ¿Una se utilizará para salvar a otra? Me parece que se pudiera alegar que no hay trato instrumentalizado inmoral respecto de la víctima que muere. Hemos visto que el trato instrumental de otro es válido en la medida en que tenga un fin moralmente aceptable. En realidad se puede alegar que existe un trato de prohibir la instrumentalización del otro para dañar. En efecto, el TCA al analizar la norma alemana que permite derribar el avión-bomba sólo analizó una parte del problema. No revisó su totalidad. Pues X que instrumentaliza a Y para matar a Z es el punto de arranque. Eso es inmoral. Pero si Z se defiende de X en realidad no utiliza a Y de manera inmoral, sino que está tratando de ser un fin en sí mismo: salvar su vida. Porque con él o sin él, su finalidad es preservar su vida (fin moral), un deber impuesto por la condición misma de la dignidad humana: tener derecho a vivir sin que otro lo mate. Luego, la acción

de salvamento para Z es instrumental para sí, de un sujeto que tiene la oportunidad de ser un fin en sí mismo: el defender su vida. Por tanto, lo que se debe discutir es si la muerte deliberada de Y es o no moralmente aceptable. En tal supuesto, es claro que Z si puede repeler a X, pero la duda es si puede llevar a la muerte a Y también porque, como lo alega Merkel, Y no es el agresor del cual Z se tenga que defender. Empero, me parece que Z no se le puede exigir moralmente una conducta diversa más que la de defender su vida, mientras que Y sí se le puede exigir una acción diferente: después de fracasar su defensa propia, sabe que va morir, pero no es lo mismo morir sólo a morir siendo instrumento de X para matar a Z. En tal caso, si Y tiene la oportunidad de dejar de ser instrumentado, se le podría reprochar moralmente el no hacer nada para evitar el resultado querido por X. Pues el piloto que puede optar por dirigir el avión a un lugar sin blancos humanos, no puede sin más lavarse las manos. Porque teniendo la oportunidad de evitar la muerte de otros más salvables, no hizo la conducta posible y debida: preservar la vida de los salvables. No es el heroísmo que implica sacrificar la vida propia por la ajena. Y va a morir inevitablemente. No tiene otra opción. Si es un sacrificio el evitar la muerte de Z, pero basado en el deber de preservar la vida del que se puede salvar.

Pues bien, ¿cómo justificamos entonces la muerte de Y para salvar a Z? En este punto hay que hacerse una segunda pregunta: si lo que importa es el deber de preservar la vida, ¿cuál es el criterio más aceptable para llevar a cabo dicha finalidad? La respuesta nos lleva a la segunda razón de la cuestión inicial.

2. «Dar a cada quien la oportunidad de vivir». Las víctimas se encuentran en un conflicto: defenderse matando a otros, o no hacer nada y morir. Frente a este dilema, lo más justo es tratar a las personas por su finalidad: darle a cada quien la oportunidad de sobrevivir en el caso trágico. Esta fórmula respeta el principio de que lo que cuenta es la naturaleza intrínseca de la dignidad humana. Es decir, una o más dignidades son moralmente iguales y, por tanto, es injusto tratar a las personas con la ley de los números. No es aceptable hacer un cálculo numérico. Lo que importa es salvar lo que puede ser salvable porque todos son iguales; no se trata de salvar a los más o tutelando el mal menor o el daño colateral. Es decir, bajo esta fórmula podría suceder que en el avión existan más personas que en las Torres Gemelas, y no por ello se tendría que salvar a los del avión por su referencia cuantitativa, pues no se trataría de un cálculo utilitario de más vidas o de elegir



lo menos dañino, sino más bien sería una ponderación de lo más salvable: la mayor o menor posibilidad de sobrevivir según la situación concreta de la víctima.

En efecto, la fórmula de «salvar a lo más salvable» se fundaría en el principio de salvación que tendría justificación en los casos trágicos. Como lo único que se puede optar es por salvar o por dejar de salvar, moralmente es justo imponer como regla el derecho de las personas inocentes a salvar su vida propia en la medida en que sea salvable. Es decir, el que tendría derecho a salvarse no es el grupo en donde más personas existan. Tampoco se podría apelar al principio de salvación para defender al familiar, al científico o a los niños. Pues todos ellos son iguales moralmente. Ergo, lo justo sería construir una «regla de lo más salvable» que significaría que los inocentes a salvar serían aquellos que en el caso concreto tendrían más posibilidad de vivir, si otros (los instrumentados), son sacrificados de manera anticipada a su desenlace fatal, porque ellos irremediabilmente van de cualquier manera a morir y sólo existe la posibilidad de salvar a los no-instrumentados mediante la acción de salvamento. Dicho de otra manera: las víctimas instrumentalizadas dejarían de ser medios para dañar a otras por el principio de salvación.

Ahora bien. La ley de lo más salvable tendría problemas. Si. Lo que importa es analizar quién está en mejor posición de ser salvado, pero podríamos asumir como válido que, en lugar de derribar el avión por ser las personas aparentemente menos salvables, tengamos que optar por sacrificar a la víctima-blanco porque ella estaría en una peor situación para el salvamento. Supongamos que el derribar las Torres Gemelas permite que el avión no se estrelle y se pueda interceptar para salvar a los pasajeros. ¿Se tendría que matar a las víctimas-blanco para dejar que el avión no se estrellara? Si ellas son las que están en una menor posibilidad para el salvamento, así tendría que ser. Es el caso del escalador: ¿a quién le tiramos la navaja para cortar la cuerda? Al de arriba o al de abajo. Este último tiene menos oportunidad de salvarse por su situación, dado que si corta la cuerda desde abajo moriría él y el de arriba. Otro problema: ¿si las dos víctimas tienen la misma oportunidad de salvarse? Puede resultar, en cambio, que las víctimas en conflicto tengan la misma oportunidad de salvarse. Supongamos a dos escaladores sujetos por una sola cuerda y a la misma altura. Cualquiera de ellos puede cortar la cuerda salvándose él, en perjuicio del otro. ¿A quién le damos la oportunidad de vivir? La regla del más sal-

vable tendría que ser sustituida por la suerte de cada quien: tirar la moneda. Pues la fórmula es dar a cada quien la misma oportunidad de salvarse, y cuando en un caso las partes en conflicto están en la misma situación, la moneda en el aire permite dar una misma chance de vivir a cada quien. Diferente es cuando el tirar la moneda se da independientemente de la situación de salvamento, ya que dejamos a la suerte la posibilidad de vivir de una persona que tiene mayor chance de vivir, frente a otra que irremediablemente, con suerte o no, va a morir.

Me queda claro, por otra parte, que una forma diferente de argumentar estos casos trágicos es la propuesta de Ricardo García Manrique, a propósito de su «tesis de la negación de la guerra justa» que es sólida y plausible sobre los límites de la moral en estados de necesidad. En tal sentido, se partiría de la idea de aceptar hasta cierto punto la posibilidad de sacrificar a unos por otros en un caso de necesidad, pero sin hacer un juicio moral, debido a que faltan las «circunstancias de la justicia» de las que hablan Hume a Rawls para poder evaluar la naturaleza moral del dilema: la muerte de inocentes no es justa ni injusta, sino una necesidad<sup>78</sup>. En consecuencia, el avión-bomba encuadraría en un caso de emergencia suprema en donde se excusaría la responsabilidad moral del sujeto que derriba el avión por ser inexigible el deber de morir sin poder salvar a los más salvables. Creo, sin embargo, que si aceptamos excusar la acción de matar para salvar a otros en estado de necesidad, es porque tenemos que fundar un deber moral: preservar la vida de los más salvables. Ergo: toda acción exigible para preservar a los más salvables es justa para las víctimas a salvar porque tiene un fin aceptable, aunque sea injusto, al mismo tiempo, sacrificar a las víctimas menos salvables, pero más injusto es no hacer nada permitiendo a los terroristas matar a todos. Ese es el problema de la tesis del más salvable: hablar de una acción que tiene las dos caras de justicia e injusticia. Es un problema que tendré que retomar.

Para concluir. He tratado de hacer una primera aproximación del tema. Es claro que la tesis de lo más salvable debe desarrollarse y problematizarse, no sólo apuntarse como aquí lo he hecho. También parece importante definir cuáles serían los criterios morales para deliberar los casos trágicos. He optado por pensar en dilemas bajo la construcción del pensamiento dicotómico, pero también se debería reflexionar otros métodos diferentes, tales como la *phronesis* aristotélica como forma de deliberación de los casos trágicos.

<sup>78</sup> R. GARCÍA MANRIQUE, "No hay guerras...", *cit.*, pp. 111 ss.

cos<sup>79</sup>. Por el momento, no obstante, me parece suficiente con describir los problemas, ser tajante en las dicotomías y ofrecer algunas líneas argumentativas de solución. Este trabajo es sólo un punto de partida para continuar con el debate.

LUIS EFRÉN RÍOS VEGA  
Universidad Autónoma de Coahuila  
Facultad de Jurisprudencia  
Blvd. V. Carranza s/n  
Col. República Oriente  
CP. 25280  
Saltillo, Coahuila.  
Correo-e: [luis.efren.rios@prodigy.net.mx](mailto:luis.efren.rios@prodigy.net.mx)

---

<sup>79</sup> O. PÉREZ DE LA FUENTE, "Una aproximación aristotélica a la deliberación de los casos trágicos", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 15, 2007, acceso en la red «<http://www.uv.es/CEFD/15/perezdelafuente.pdf>».

